



SEKSUALITAS PEREMPUAN DALAM ISLAM

Elya Munfarida *)

*) Penulis adalah Magister Agama (M.Ag.), dosen di Jurusan Tarbiyah (Pendidikan) STAIN Purwokerto.

Abstract: Religion exists to make changes in the existing social order. With a foothold on tawhid (oneness of God), and affirms the doctrine of universal human equality. This doctrine of tawhid in turn has implications for the transformation of various forms of social practices that subordinate and exploit the other party. On this basis, women's issues, including aspects of sexuality, is also undergoing a transformation. With the doctrine of equality, both men and women can obtain their rights as human beings as equals. Each side has a position as a partner and therefore entitled to recreational sexuality. Various discourse in Islamic thought who presume to eliminate the right of either party, especially with the tendency to subordinate such party, of course contrary to the spirit of equality contained in the doctrine of monotheism. **Keywords:** Women sexuality, religious doctrine.

A. PENDAHULUAN

Dalam novel berjudul *Tak Ada Tempat bagi Perempuan di Surga* karya Nawal el-Saadawi¹ digambarkan bahwa perempuan yang terhormat secara sosial dilukiskan sebagai perempuan yang menjaga kehormatan dirinya dengan hanya berkulat pada wilayah dan urusan domestik, menutup auratnya. Dalam hal ini, orang lain tidak dapat melihat auratnya dan mengabdikan secara total kepada suaminya, dan melayani kebutuhan seksualnya kapan pun dan dimana pun suami menginginkannya. Bahkan, ketika suaminya melakukan kekerasan, ia pun tidak membantah karena suami adalah "Tuhan". Namun, pengabdian yang penuh keikhlasannya tidak cukup memberinya posisi yang terhormat di hadapan suaminya, bahkan ketika berada di surga karena suaminya justru asyik dengan para bidadari, dan bukan dengan dirinya.

Gambaran kondisi perempuan di atas merupakan satu dari sekian realitas yang terjadi dalam masyarakat Islam. Kondisi ini dilegitimasi oleh teks-teks agama yang cenderung mensubordinasikan perempuan dan menempatkannya sebagai *the second human being*. Pemahaman secara literal terhadap teks-teks tersebut akan semakin memperteguh persepsi dan kesadaran masyarakat terhadap subordinasi perempuan dan mempengaruhi praktek-praktek sosial masyarakat Islam. Dalam konteks inilah, Bernard Lewis pernah menyindir kondisi perempuan dalam Islam melalui buku *Apa yang Salah? Sebab-sebab Runtuhnya Khilafah dan Kemunduran Umat Islam*. Dalam buku ini, ia menyatakan bahwa dalam tradisi dan hukum Islam, ada tiga kelompok orang yang tidak terkena prinsip umum hukum dan agama umat Islam, yaitu orang kafir, budak dan wanita. Di antara ketiga kelompok tersebut, wanita mendapatkan tempat terburuk karena budak dapat dimerdekakan oleh tuannya; kaum kafir kapanpun dapat menjadi orang yang beriman berdasarkan pilihannya sehingga statusnya yang rendah tersebut dapat berakhir. Hanya wanita saja yang terkungkung selamanya dengan tetap menjadi apa adanya atau berada dalam posisi subordinat.²

Realitas ini menimbulkan ironi. Di satu sisi, agama hadir dengan spirit pembebasan manusia dari berbagai penindasan yang merendahkan martabatnya sebagai manusia dan berusaha mengadvokasi hak-hak kemanusiaannya, namun di sisi lain realitas yang ada merefleksikan legitimasi agama terhadap penindasan dan subordinasi perempuan. Dalam hal ini, subordinasi atas nama agama tidak hanya berada dalam tataran fisik, tetapi juga psikis; tidak hanya dalam wilayah publik, tetapi juga dalam wilayah



privat/domestik; tidak hanya dalam domain sosial, tetapi juga dalam domain individual; tidak hanya dalam persoalan kemasyarakatan, tetapi juga dalam persoalan seks.

Atas nama agama, subordinasi terhadap perempuan terus berjalan dalam pemikiran Islam. Hal ini tentu saja kontraproduktif dengan spirit transformasi yang sejak awal dimainkan oleh agama Islam di dalam masyarakat Arab jahiliyah saat itu. Interpretasi literal atas teks-teks agama dengan mengabaikan dimensi historisitas teks tersebut karena telah menimbulkan efek pembebasan yang terdapat dalam teks-teks tersebut. Hal ini terus berlangsung dalam pemikiran Islam. Untuk itu, diperlukan adanya pembongkaran (dekonstruksi) atas wacana perempuan. Dengan melihat peran fungsional yang dimainkan teks agama (Qur'an dan hadis), maka rekonstruksi seksualitas perempuan yang berbasis kesetaraan kemanusiaan universal dapat dilakukan.

B. PARADIGMA *PHALLUSENTRIS* DALAM WACANA PEMIKIRAN ISLAM

Emile Durkheim mendefinisikan agama sebagai: *“organized system of beliefs and rituals that focuses on the sacred”*. Agama merupakan sistem yang terorganisasi mengenai kepercayaan dan ritual yang berfokus pada yang suci. Dalam pandangan Durkheim, yang suci adalah berbagai aspek realitas yang melampaui pemahaman sederhana manusia, yang terdiri dari kategori-kategori khusus yang berdiri sendiri dan memiliki arti masing-masing. Agama, lanjutnya, memiliki fungsi penting dalam kehidupan manusia, yakni *“to support a society’s existing social arrangements by legitimizing the relationships between people”*. Dengan kata lain, agama sebagai institusi yang sangat kuat kerap digunakan untuk melegitimasi dan menguatkan definisi tradisional mengenai berbagai tatanan sosial terkait dengan relasi antar-individu di dalamnya. Dengan perspektif ini, terkait dengan diferensiasi peran gender, James Doyle menyimpulkan bahwa *“authors point out that religion both advocates a status quo view of gender roles and provide support for society’s patriarchal views of gender differences and thus endorses various forms of gender discrimination”*. Hal ini berarti agama memang memainkan peran dalam membentuk pandangan masyarakat mengenai peran gender tradisional. Secara lebih tegas, pernah dinyatakan bahwa *“religion is probably the single most important shaper of sex roles”*.³ Dengan demikian, seperti halnya ideologi, nilai-nilai dan ajaran-ajaran agama sebagai superstruktur akan mempengaruhi struktur sosial penganutnya, yang meliputi pemahaman dan praktek sosial penganutnya yang terkait dengan persoalan gender.

Agama merupakan representasi ajaran-ajaran Islam yang diwahyukan oleh Allah manusia, tidaklah bersifat non-historis. Artinya, agama Islam hadir di bumi ini dalam konteks historisitas manusia. Dalam konteks ini, agama —atau lebih tepatnya pemikiran keagamaan, seperti dikatakan Mohammed Arkoun adalah wacana atau sesuatu yang diwacanakan.⁴ Ada dimensi kemanusiaan yang mengkonstruksikan agama atau pemikiran agama. Ketika ajaran Islam dipahami, maka pemahaman itu berjalan dalam wilayah kemanusiaan yang historis. Meskipun ada pandangan bahwa ajaran Islam bersifat transhistoris transendental, namun hal itu tidak menafikan eksistensi historisitas agama Islam. Apalagi adanya adagium *al-Islam salih likulli zaman wa makan*, maka semakin menegaskan kemanusiaan agama dengan umat Islam sebagai komunitas interpretatifnya.

Dengan perspektif ini, agama atau pemikiran keagamaan tidaklah bersifat suci dan bebas dari *human construction*, melainkan konstruksi pemahaman manusia dengan kesejarahannya masing-masing terhadap ajaran-ajaran Islam yang diturunkan oleh Allah. Dalam konteks ini, pemikiran agama dianggap sebagai wacana yang selalu perlu dikritisi, dan tidak dipandang sebagai sesuatu yang sakral (sakralisasi pemikiran atau *taqdisul fikri*). Selain itu, pemikiran keagamaan selalu dibangun di atas subjektivitas dan kepentingan



penafsirnya sehingga menjadikannya tidak netral atau bias. Oleh karena itu, kritik wacana merupakan mekanisme untuk mengungkap kepentingan atau kuasa yang berada di balik pemikiran keagamaan tertentu. Namun demikian, kritik wacana tidak berhenti pada tataran dekonstruksi saja yang akan menimbulkan nihilisme, tetapi merupakan langkah awal untuk melakukan rekonstruksi pemikiran agama.

Interpretasi terhadap ajaran-ajaran agama telah melahirkan berbagai macam bentuk pemikiran keagamaan dalam sejarah kemanusiaan umat Islam. Berbagai kajian dan karya-karya telah lahir sebagai manifestasi dari upaya manusia untuk mengaktualisasikan nilai-nilai ajaran Islam dalam realitas kehidupannya sehari-sehari dengan problematika zamannya masing-masing. Pencarian kebenaran selalu diupayakan oleh manusia karena Islam mengklaim sebagai agama yang bersifat universal yang dapat menjadi rujukan bagi umat Islam *fkulli zaman wa makan*. Adagium ini yang kemudian menjadi legitimasi untuk selalu melakukan interpretasi dan reinterpretasi nilai-nilai agama. Dalam konteks ini, al-Qur'an sebagai teks primer Islam telah mendorong munculnya dua macam gerak intelektual muslim, yakni diskursus keislaman yang bergerak secara sentrifugal dan sentripetal. Gerak sentrifugal merepresentasikan bahwa teks al-Qur'an memiliki daya dorong yang luar biasa bagi umat Islam untuk menafsirkan dan mengeksplorasi maknanya sehingga terjadi pengembaraan intelektual (*intellectual journey*). Sementara itu, gerak sentripetal menggambarkan bahwa meskipun berbagai diskursus keilmuan Islam telah berlangsung selama berabad-abad dan telah memproduksi berbagai karya tafsir, namun upaya untuk merujuk al-Qur'an juga semakin kuat.⁵ Akumulasi dialektika al-Qur'an yang tercermin dalam dialog sirkular antara dimensi normativitas dan historisitasnya. Hal itu menurut Wilfred Cantwell Smith telah mengkonstruksikan tradisi kumulatif Islam,⁶ yakni konstruksi religio-historis yang berkembang dinamis seiring dengan perkembangan masyarakat Islam.

Sebagai agama yang bersifat universal, nilai-nilai ajaran Islam merupakan petunjuk bagi semua umat Islam di manapun dan kapan pun, tanpa memandang ras, etnis, bangsa, warna kulit, dan jenis kelamin, baik laki-laki maupun perempuan. Realitasnya, banyak pemikiran keagamaan yang justru melakukan diskriminasi dengan mensubordinasikan pihak lain. Kalau diperhatikan, wacana pemikiran agama tentang perempuan, tampak bahwa perempuan selalu diperlakukan sebagai objek yang marginal dan subordinatif. Pelabelan perempuan sebagai sumber fitnah banyak digunakan oleh kalangan pemikir Islam untuk membatasi gerak partisipasi perempuan dalam ruang publik⁷ karena keterlibatannya dalam ruang yang lebih luas dalam ruang publik akan menimbulkan kemadharatan bagi masyarakat.

Dalam kasus perempuan sebagai imam shalat, misalnya, penolakan *mainstream* ulama didasarkan kepada argumentasi bahwa eksistensi perempuan adalah sebagai makhluk sensual yang dapat membangkitkan birahi kaum pria.⁸ Oleh karenanya, ia tidak layak menjadi imam karena posisi imam merupakan posisi yang agung, yang hanya menjadi *privilege* laki-laki. Pemikiran ini menyiratkan bahwa eksistensi perempuan dikonsepsikan hanya sebagai makhluk sensual, di mana tubuhnya hanya dimaknai secara parsial sebagai lokus perangsang nafsu laki-laki, bukan sebagai komprehensifitas diri teomorfis yang memiliki kapasitas jasmani dan spiritual sebagaimana yang dimiliki laki-laki. Konsepsi ini kemudian dijadikan legitimasi untuk membatasi gerak perempuan terbatas pada ruang-ruang domestik karena kebebasan untuk mengakses dunia publik justru akan menimbulkan fitnah.

Di samping itu, meskipun dalam wacana pemikiran Islam telah muncul pemikiran-pemikiran progresif terkait tentang wacana perempuan dalam Islam, seperti pemikiran al-Mazini, Ibnu Tsaur, al-Thabari dan Abu Daud yang memperbolehkan secara mutlak imam perempuan atas laki-laki dalam shalat, namun pemikiran-pemikiran tersebut dimarginalkan dan tidak populer, bahkan hampir terkubur



dalam kesadaran kolektif umat Islam. Secara lugas, Ibnu Rusyd mengakui adanya bias gender dalam wacana pemikiran Islam, dengan menyatakan:

"Dalam tema ini, (perempuan sebagai imam bagi laki-laki) banyak sekali persoalan yang menyangkut sifat-sifat yang dipersyaratkan dalam diri seorang imam. Kami memilih tidak menguraikannya secara panjang lebar karena memang (seolah-olah) diredam dalam wacana hukum syari'ah".⁹

Hal ini juga yang menjadi pertanyaan besar dalam diri K.H. Husein Muhammad. Menurutnya, sejarah pemikiran Islam yang sangat panjang ini, banyak menyembunyikan sisi lain pemikiran Islam yang tidak *mainstream*. Padahal, banyak sekali pemikiran dan opini hukum Islam yang maju, namun tidak populer dan tidak muncul ke permukaan. Hal ini terjadi karena Islam adalah Islam politik; selalu ada kekuasaan-kekuasaan politik yang memihak pandangan-pandangan tertentu, dan menyapakan pandangan lainnya. Baginya, pandangan-pandangan utama yang tampil dan didukung penguasa dinasti-dinasti Islam yang berumur panjang, juga jelas-jelas memperlihatkan bentuk wacana yang patriarkhis.¹⁰

Pertautan penguasa dan ulama dalam relasi kekuasaan sejarah Islam berperan mereduksi atau mengeliminasi dimensi transformatif dan progresif Islam demi mempertahankan ortodoksinya. Dalam konteks ini, "wilayah-wilayah tak dipikirkan" dikonstruksi oleh kekuasaan tertentu untuk melanggengkan otoritasnya, baik yang bersifat profan maupun religius.¹¹ Dengan menggunakan perspektif Foucault, kekuasaan memproduksi kebenaran yang kemudian; meminjam bahasa Louis Althusser, diterima subjek komunitas Islam sehingga menjadi "kebenaran" itu sendiri yang tidak lagi dipertanyakan dan tak terbantahkan kebenarannya.

Dengan memperlakukan perempuan sebagai *the other* dalam kajian-kajian keislaman, maka wacana pemikiran Islam menempatkan laki-laki sebagai subjek yang mendefinisikan dan memaknai perempuan sebagai objek. Dalam hal ini, laki-laki menjadi pusat pemaknaan perempuan (*phallosentris*). Namun demikian, pemaknaan ini berjalan dalam kerangka tradisi patriarkhal, yang menurut Karen J. Warren dicirikan sebagai: 1) pola pikir berdasarkan nilai hierarkis, yaitu pola pikir "atas-bawah" yang memberikan nilai, status, atau prestise yang lebih tinggi kepada apa yang "di atas" daripada yang "di bawah"; (2) Dualisme nilai, misalnya pasangan yang berbeda yang dipandang sebagai oposisi (dan bukannya melengkapi) dan eksklusif (dan bukannya inklusif), dan menempatkan nilai lebih pada salah satu dari suatu pasangan gagasan daripada yang lain (dualisme yang memberikan nilai atau status yang lebih tinggi kepada apa yang secara historis diidentifikasi sebagai "pikiran", "nalar", dan "laki-laki" daripada apa yang secara historis diidentifikasi sebagai "tubuh", "perasaan", dan "perempuan"); dan (3) Logika dominasi, yaitu struktur argumentasi yang menuju kepada membenaran subordinasi.¹² Bahasa-bahasa khusus yang diatributkan dan yang dianggap inern dalam diri perempuan mengesankan ketidaksempurnaan perempuan karena adanya beberapa sifat negatif yang hanya dimiliki makhluk perempuan. Sementara itu, makhluk laki-laki, memiliki kesempurnaan penuh. Ketidaksempurnaan inilah, yang ketika dioposisikan dengan kesempurnaan laki-laki, menjadi legitimasi "untuk membuat perempuan tidak layak menjadi pemimpin", atau "perempuan berbeda dengan laki-laki".

Keberpihakan wacana pemikiran Islam terhadap kepentingan laki-laki dengan menjadikannya sebagai subjek telah mensubordinasikan pengalaman-pengalaman perempuan dan hak-haknya dalam pemikiran Islam. Realitas ini tentu saja tidak bersifat alamiah. Meskipun argumentasi-argumentasi yang digunakan untuk memarginalkan perempuan "bersifat alamiah atau kodrat" yang bersifat *given* dan *taken for granted* baik secara biologis maupun teologis, namun realitas adalah realitas yang dikonstruksikan. Menurut Peter L. Berger & Thomas Luckmann dalam *the Social Construction of Reality*, apa yang diterima sebagai realitas atau pengetahuan, semuanya dikonstruksi secara sosial atau dibentuk oleh masyarakat, di



mana realitas itu mengambil tempat. Hidup di dunia tempat pengetahuan direpresentasikan lewat tanda-tanda mempunyai makna tertentu. Akan tetapi, tanda-tanda tersebut bukan ciptaan, melainkan telah disediakan bagi sebagai anggota masyarakat untuk dipahami kode-kode dan maknanya. Makna-makna ini akan mencetak dan membentuk diri secara sosial.¹³

Namun demikian, ada relasi kuasa antara realitas dan masyarakat yang mengkonstruksikannya. Ludwig Wittgenstein mengatakan bahwa 'realitas sosial' pada dasarnya ada dalam ciptaan bahasa, dalam rekayasa permainan pengucapan yang berbeda-beda (*the diversity of genres and language games*).¹⁴ Realitas dapat dimanipulasikan melalui permainan bahasa tersebut karena ada hubungan antara pemilihan bahasa yang digunakan untuk merumuskan suatu realitas dengan relasi kekuasaan politik yang ada dibalik ungkapan-ungkapan bahasa.¹⁵

Dengan perspektif ini, konstruksi sosial terhadap realitas perempuan yang direpresentasikan dengan bahasa-bahasa dilabelkan dan digunakan untuk mendefinisikan dan memaknai perempuan, bukanlah bahasa yang bersifat otonom. Ada kepentingan dan kekuasaan yang berada di balik ungkapan-ungkapan bahasa tersebut yang cenderung memihak *interest* tertentu. Relasi kuasa tersebut bersifat hegemonik yang berupaya mensubordinasi pihak lain dengan bahasa-bahasa yang menjadi kebenaran yang tak terbantahkan dan tak perlu dipertanyakan. Dalam mekanisme ini, pihak subordinat menerima dominasi pihak lain (superordinat) sebagai bagian dari eksistensi dan kodrat dirinya.

Dalam wacana pemikiran Islam, konsepsi perempuan telah dideterminasi sedemikian rupa oleh kepentingan patriarkhis demi melanggengkan *status quo*-nya. Kecenderungan ini pada gilirannya melahirkan pemikiran-pemikiran perempuan yang bias terhadap perempuan. Eksistensi dan pemaknaan terhadap perempuan direduksi dengan mengeliminasi komprehensifitas eksistensi perempuan sebagai makhluk Allah. Pengalaman-pengalaman subjektif perempuan diabaikan oleh objektivitas pengalaman-pengalaman laki-laki. Dalam konteks ini, laki-laki (*phallusentris*) menjadi ukuran pemaknaan perempuan, sehingga standar laki-lakilah yang dipakai untuk mengukur dan mendefinisikan perempuan, sehingga kepentingan laki-laki dalam sistem patriarkhis mendasari konsepsi tentang perempuan. Oposisi biner yang ditampilkan dalam rezim patriarkhis ini yang kemudian menempatkan laki-laki sebagai *the self* (diri), dan perempuan sebagai *the other* (yang lain).

C. WACANA SEKSUALITAS PEREMPUAN DALAM PEMIKIRAN ISLAM

1. Represi Seksualitas Perempuan dalam Praktek Khitan (Sirkumsisi)

Paradigma *phallusentris* yang mendasari wacana pemikiran Islam, tak pelak lagi juga mempengaruhi konstruksi pemikiran Islam dalam persoalan seksualitas perempuan. Seksualitas perempuan dimaknai dan didefinisikan berdasarkan perspektif laki-laki (*phallus*) demi kelanggengan *status quo* kepentingan patriarkhis. Dengan mereduksi eksistensi perempuan hanya sebagai *the second human being*, maka kehadiran perempuan dalam kehidupan hanya dimaknai sebagai pelengkap kehidupan seksual laki-laki, dan menjadi objek seksualnya. Dalam konteks ini, seksualitas perempuan dikonstruksikan dalam seksualitas yang pasif yang eksistensinya tidak akan mengancam dominasi seksual laki-laki.

Persoalan khitan perempuan, misalnya, muncul dari pemikiran bahwa perempuan memiliki hasrat dan nafsu seksual yang tinggi, yang dapat mengancam moralitas masyarakat. Hasrat seksual yang tinggi dapat berimplikasi terhadap terjadinya fitnah yang akan merusak tatanan sosial. Oleh karenanya, hasrat



seksual perempuan perlu dikendalikan dan dikekang dengan melakukan khitan terhadap organ genital perempuan, sehingga seksualitasnya dapat ditekan dan tidak mengancam moralitas dan stabilitas sosial.¹⁶

Selain argumentasi di atas, argumentasi teologis juga dipakai untuk melegitimasi praktek sirkumsisi. Nafsu seks, melalui simbolisasi, diciptakan oleh Allah SWT dalam sepuluh bagian. Sembilan bagian dimiliki perempuan, dan satu bagian dimiliki laki-laki. Hanya saja Allah memberikan rasa malu yang lebih besar pada perempuan sehingga libido seksual yang mendominasi dirinya tidak dapat begitu saja muncul.¹⁷

Besarnya dorongan seks pada diri manusia, menurut al-Ghazali, bersumber dari *farji* atau kemaluan. Kekuatan *farji* ini dapat menyerang siapa saja, baik laki-laki maupun perempuan, jenjang usia dan status sosial seseorang karena kenikmatan yang dikeluarkan *farji* melebihi segala kenikmatan yang ada di dunia. Bahkan, kenikmatan tersebut merupakan puncak dari segala kenikmatan duniawi karena itu sulit bagi umat Islam yang sudah *baligh* menghindari kenikmatan tersebut.¹⁸ Atas dasar ini, perempuan yang memiliki sembilan nafsu seks harus dikendalikan dan ditekan seksualitasnya dengan cara dipotong ujung klitorisnya. Klitoris dianggap sebagai tempat di mana nafsu seks berasal. Tujuannya agar perempuan mengurangi nafsu syahwatnya. Dalam pandangan tradisional, perempuan yang melakukan khitan (sirkumsisi), berarti telah menjaga kehormatan dirinya dan keluarganya.

Sementara itu, bagi laki-laki karena hanya memiliki satu bagian nafsu saja, maka perlu ditambah atau ditingkatkan melalui praktek sirkumsisi. Hal ini bertujuan untuk menyeimbangkan nafsu laki-laki dengan gairah seksual perempuan sehingga ketika melakukan aktivitas seksual keduanya dapat mengalami kenikmatan seksual secara bersama.

Atas dasar ini, diskursus ulama terkait dengan khitan perempuan memberikan legitimasi bagi praktek khitan perempuan. Predikat "kemuliaan" pun akan disandang perempuan yang dikhitan kemaluannya. Hal ini didasarkan pada hadis Nabi Saw, diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a.:

Dari Abu Hurairah ra, Rasulullah Saw bersabda: "Khitan adalah sunnah bagi laki-laki, dan sesuatu yang mulia bagi perempuan". (H.R. Ahmad).¹⁹

Predikat "kemuliaan" dalam hal khitan perempuan secara sederhana dapat dipahami sebagai dukungan para ulama kepada praktek khitan perempuan. Dukungan ini wajar dalam sebuah komunitas budaya di mana posisi perempuan lemah dan menjadi subordinasi kaum laki-laki. Hal ini karena sebagai calon istri, seorang perempuan harus benar-benar suci dan mempunyai tanda-tanda keperawanan sebelum melakukan perkawinan. Oleh karena itu, seorang perempuan sebaiknya tidak memiliki organ seksual yang mudah terangsang sehingga tidak mudah tergoda dan tergelincir dalam kenistaan yang merusak kesuciannya.²⁰

Dalam hal ini, kepasifan seksual perempuan merupakan bentuk kemuliaan perempuan yang diinginkan secara sosial karena dapat menjaga keharmonisan sosial. Sementara itu, seksualitas yang aktif hanya merupakan milik kaum laki-laki. Bahkan, karena seksualitas yang aktif merupakan monopoli laki-laki, maka masyarakat memperbolehkan laki-laki untuk berpoligami agar hasrat seksualnya dapat diekspresikan sehingga terhindar dari praktek perzinahan.

Dualisme pemikiran ini, yang di satu sisi menekan hasrat seksual perempuan agar tidak menyalahi moralitas masyarakat yang ada dengan membolehkan praktek khitan, dan di sisi lain membebaskan hasrat seksual laki-laki dengan melegitimasi praktek poligami. Hal itu merepresentasikan kuatnya budaya patriarkhis dalam mengkonstruksikan seksualitas perempuan. Seksualitas perempuan dikonstruksikan dengan cara dan mekanisme yang kompleks demi kepentingan tetap mapannya budaya patriarkhi.

Dalam konteks ini, pewacanaan seksualitas perempuan menyimpan adanya relasi kuasa yang berpretensi untuk mendominasi dan mensubordinasikan pihak lain, sehingga produksi pengetahuan tentang seksualitas perempuan berjaln berkelindan dengan kekuasaan produsernya.

2. Subordinasi Seksualitas Perempuan dalam Pernikahan

Sheikh Nefzawi, seorang penulis *The Perfumed Garden*, menjelaskan tentang tipe ideal perempuan, yang digambarkan sebagai berikut ini:

Perempuan yang jarang bicara atau ketawa.

Dia tidak pernah meninggalkan rumah, walaupun untuk menjenguk tetangganya atau sahabatnya.

Ia tidak memiliki teman perempuan, dan tidak percaya kepada siapa pun kecuali kepada suaminya.

Dia tidak menerima apapun dari orang lain kecuali dari suami dan orangtuanya.

Jika dia bertemu dengan sanak keluarganya, dia tidak mencampuri urusan suaminya, tidak boleh banyak menuntut ataupun bersedih.

Dia tidak boleh ketawa selagi suaminya bersedih, dan senantiasa menghiburnya, dan senantiasa menghiburnya.

Dia menyerahkan diri hanya kepada suaminya, meskipun jika dikontrol akan membunuhnya.

*Perempuan seperti itu adalah yang dihormati semua orang.*²¹

Deskripsi perempuan ideal, sebagaimana digambarkan Sheikh Nefzawi, di atas menampilkan kultur masyarakat pada masanya yang menilai kemuliaan perempuan pada pasifitas dan pengabdianya secara total kepada suaminya. Model perempuan inilah yang diinginkan secara sosial dan mendapatkan kehormatan dari suami dan masyarakatnya. Sebaliknya, dengan kerangka berpikir ini, maka perempuan yang kreatif dan aktif kurang atau bahkan tidak mendapatkan tempat terhormat di masyarakat.

Gambaran perempuan ideal ini juga terepresentasikan dalam karya Nawal el-Saadawi yang berjudul "*Tak Ada Tempat bagi Perempuan di Surga*",²² dan karya Jean P. Sasson yang berjudul "*Princess, Kisah Tragis Putri Kerajaan Arab Saudi*".²³ Begitu juga dalam buku *Princess* yang menampilkan kehidupan riil para putri raja, yang sekaligus merefleksikan kondisi perempuan di Arab Saudi. Dalam novel ini, perempuan mengalami domestifikasi peran dan subordinasi seksual dengan menempatkan mereka hanya sebagai objek seksual laki-laki atau suaminya. Suami bisa meminta istrinya untuk melayani hasrat seksualnya di manapun dan kapan pun, tanpa harus meminta persetujuan istrinya. Selain itu, laki-laki memiliki kebebasan seksual yang tak terbatas, dengan berpoligami dan melakukan praktek-praktek seksual di luar pernikahan.

Konstruksi seksualitas perempuan, sebagaimana tergambar dalam penjelasan di atas, ironisnya dibangun di atas legitimasi agama. Berbagai ayat dan hadis yang secara literal mensubordinasi perempuan dan seksualitasnya dijadikan sebagai argumen untuk membenarkan praktek seksual mereka. Beberapa ayat al-Qur'an yang menyebutkan superioritas laki-laki atas perempuan digunakan untuk menekan seksualitas perempuan dan menempatkan mereka hanya sebagai objek saja. Ayat yang sering kali diajukan sebagai argumen adalah sebagai berikut ini.

"Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita)...(Q.S. al-Nisa, 34).

Ayat ini secara eksplisit memberikan wacana superioritas laki-laki atas perempuan. Oleh karena itu, kepemimpinan merupakan *privilege* laki-laki baik dalam ruang publik dan ruang domestik. Sementara itu, perempuan hanya merupakan makhluk kedua yang berhak untuk dikuasai dan dikendalikan oleh laki-laki. Makna superioritas ini juga dikemukakan dalam ayat lain sebagai berikut ini.



'Dan bagi kaum perempuan (istri) hak yang sebanding dengan kewajibannya, akan tetapi laki-laki (suami) memiliki kelebihan satu tingkat daripada perempuan (istrinya)' (Q.S. al-Baqarah: 228).

Belum lagi hadis-hadis Nabi Saw yang secara literal dapat dimaknai sebagai justifikasi posisi ordinat laki-laki dan posisi subordinat perempuan dalam relasi suami istri. Di antara karya ulama yang banyak mengakomodir hadis-hadis tentang relasi suami istri yang cukup otoritatif di kalangan pesantren adalah kitab *'Uqud al-Lujjain fi Bayan Huquq al-Zawjain* karya Syekh Muhammad bin Umar Nawawi, yang lebih terkenal dengan sebutan imam Nawawi. Dalam kitab ini, Imam Nawawi menjelaskan hak-hak dan kewajiban suami istri. Pembahasan tentang hak suami dan kewajiban istri terhadap suami menjadi bahasan yang dominan yang berjumlah 7 halaman, sementara hak istri dan kewajiban suami terhadap istri hanya menyita 3 halaman saja.

Dalam kitab ini, ia memaknai keutamaan laki-laki dalam dua segi, yaitu dari segi "*hakiki*" dan "*syar'i*". Secara hakiki, laki-laki melebihi perempuan dalam kecerdasan, kesanggupan, melakukan pekerjaan yang berat, kekuatan fisik, kemampuan menulis, keterampilan menunggang kuda, ulama dan pemimpin, menjadi saksi dalam had, qisas, nikah, memperoleh warisan dan *asobah* lebih banyak, menjadi wali dalam nikah, mempunyai hak untuk menjatuhkan talak dan melakukan ruju', mempunyai hak untuk berpoligami dan memegang garis keturunan. Adapun dari segi syar'i, yaitu laki-laki melaksanakan dan memenuhi haknya sesuai dengan ketentuan syara' seperti memberikan mahar dan nafkah kepada istri.²⁴

Atas dasar keutamaan ini, maka kepemimpinan merupakan hak laki-laki (suami), sementara istri sebagai pihak yang dimiliki dan dikuasai karena bagi laki-laki, ia bagaikan budak atau tawanan yang dimiliki laki-laki sebagai majikannya.²⁵ Konsep perempuan sebagai milik, merupakan bagian dari kultur masyarakat patriarkhis. Dalam masyarakat ini, suami disebut sebagai *ba'al* istri. *Ba'al* berarti raja, majikan, atau pemilik. Istilah *ba'al* ini seringkali digunakan dalam relasi perkawinan dengan model kepemilikan (*tamalluk*). Istilah ini juga menyimbolkan poros otoritas tertinggi yang dinikmati oleh suami dalam masyarakat tribal. Dalam tradisi keluarga Arab, ia adalah pemilik istri, tuan dan majikannya. Dialah yang memberi rizki (nafkah hidup) pada istrinya dengan jalan berdagang, atau bahkan dengan jalan merampok dan merampas harta dalam peperangan yang sering terjadi antarsuku.²⁶

Kata *ba'al* memiliki signifikansi sugestif, yang berbeda dengan kata *al-mab'ul*, dalam hal ini istri, yang berarti yang dimiliki, dikuasai, dipelihara oleh suami (*ba'al*) yang memberi nafkah dan melindunginya. Istilah ini mencerabut akar-akar sekaligus menanam akar-akar lain. Artinya, ia mencerabut dari jiwa sang istri perasaan akan suatu konsiderasi, posisi, bahkan bentuk *sense* apapun akan *being* (*kainunah*) dan preferensi dalam lingkungan keluarga. Sementara itu, ia sekaligus menanamkan di dalam dirinya jiwa-jiwa ketundukan, kepasrahan, ketaatan, absolutitas subordinasi, dan kerelaan menjalankan pekerjaan yang didefinisikan oleh sang *ba'al* atasnya sebagai objek kenikmatan fisik dan seksual, serta sebagai manusia kelas dua yang dibebani tugas melayani suami dan merawat anak-anak dalam lingkungan keluarga.²⁷

Paradigma patriarkhis ini juga tergambar dalam berbagai hadis Nabi Saw seperti yang banyak dikutip oleh Imam Nawawi dalam kitabnya. Eksistensi hadis-hadis tersebut secara literal memberikan justifikasi atas posisi subordinat istri dan kedudukannya dalam pernikahan hanya sebagai objek seksual laki-laki (suami). Beberapa hadis tersebut di antaranya:



"Andaikata seorang wanita menjadikan malamnya untuk shalat, siang harinya untuk berpuasa, lalu suaminya memanggilnya ke tempat tidur sedangkan istrinya menundanya untuk sesaat, maka kelak pada hari kiamat ia akan diseret dengan rantai dan belunggu, berkumpul dengan setan-setan hingga sampai di tempat serendah-rendahnya".²⁸

Dalam hadis lain, 'Abdullah bin Mas'ud mendengar Rasulullah Saw bersabda:

"Siapa saja wanita yang diajak suaminya ke tempat tidur lalu ia menunda-nunda hingga suaminya tertidur, maka ia dilaknat Allah".²⁹

Ath-Thabrani meriwayatkan:

"Bahwasanya wanita itu tidak dapat memenuhi hak Allah sebelum memenuhi hak-hak suaminya. Seumpama suami meminta pada istrinya sementara si istri sedang berada di atas punggung unta, maka ia tidak boleh menolak dirinya".³⁰

Hadis senada juga diriwayatkan oleh imam Turmudzi, yang banyak dikutip oleh kitab-kitab fiqh:

"Dari Bapaknya Thalq bin Ali berkata: Rasulullah Saw telah bersabda: "Jika seorang laki-laki mengajak istrinya untuk memenuhi kebutuhannya (*jima*) maka istrinya wajib memenuhinya meskipun ia sedang berada di dapur".³¹

Hadis-hadis di atas merupakan sebagian kecil dari hadis-hadis yang berbicara tentang hak suami terhadap istri, dan kewajiban istri terhadap suami. Meskipun kebanyakan hadis-hadis tentang topik di atas, seperti disebutkan dalam kitab imam Nawawi, banyak yang berkualitas *da'if* bahkan *maudhu'*, namun eksistensi hadis-hadis tersebut dalam wacana pemikiran Islam, merefleksikan dominasi paradigma patriarkhis dalam masyarakat Islam. Kuatnya paradigma ini menginspirasi beberapa pihak untuk membuat-buat hadis atau menjadikan hadis *da'if* sebagai dasar legitimasi untuk menekan otonomi dan kemandirian perempuan dengan tetap menjadikannya sebagai makhluk kedua.

Penggunaan justifikasi yang bersifat teologis akan menciptakan efektivitas lebih tinggi terhadap kelangsungan kekuasaan patriarkhis. Hal ini dikarenakan hadis sebagai sumber Islam kedua memiliki nilai justifikasi tinggi dalam keberagamaan umat Islam. Represi kesadaran perempuan terkait dengan posisi subordinatnya dengan justifikasi teologis akan tertanam dalam kesadaran dirinya sehingga menjadi bagian dari eksistensinya. Dalam konteks ini, hegemoni patriarkhi terhadap perempuan menjadi sebuah kebenaran yang diterima apa adanya tanpa perlu dipertanyakan. Dominasi atas seksualitas perempuan, pada gilirannya, tidak disadari oleh kaum perempuan, bahkan dianggap sebagai *given* dari Tuhan.

Represi seksualitas perempuan seperti yang tercermin dalam hadis di atas, merefleksikan upaya kontrol laki-laki atas seksualitas perempuan dengan menjadikannya sebagai objek seksual suaminya. Kebebasan dan otonomi seksual perempuan akan berakibat lemahnya kekuasaan dan kontrol suami terhadap istrinya. Kekhawatiran ini yang mendasari pemikiran untuk menundukkan seksualitas perempuan di bawah seksualitas laki-laki.

Pemaknaan perempuan (istri) hanya sebagai pelayan atau objek seksual laki-laki (suami), akan berimplikasi terhadap pemaknaan perempuan terhadap seksualitasnya. Determinasi sosial yang menempatkan laki-laki (suami) sebagai subjek dalam aktivitas seksual akan diinternalisasikan dalam diri perempuan (istri), dan menjadikan dirinya bersikap pasif terhadap seksualitasnya, sehingga mendorong istri untuk menekan hasrat seksualnya dan mengabaikan hak seksualnya terhadap suami. Istri pada gilirannya akan bersikap malu bertindak aktif dan agresif, dan cenderung memilih bersikap pasif untuk mengekspresikan keaktifan dan kreativitas seksualnya. Hasrat seksual yang terpendam secara terus menerus akan memiliki pengaruh signifikan terhadap perkembangan fisik dan psikisnya.

Dengan perspektif ini, maka hak istri untuk mendapatkan kepuasan seksual juga akan terabaikan. Oleh karena tuntutan untuk memberikan kepuasan lebih banyak dibebankan kepada istri daripada suami, maka istri akan lebih merasa bersalah dan tertekan ketika tidak dapat memuaskan hasrat seksual suami. Sementara tuntutan sama yang tidak dibebankan terhadap suami kepada istrinya, akan berimplikasi terhadap tidak terpenuhinya hak istri untuk mendapatkan kepuasan dan kenikmatan seksual dari suaminya, sehingga relasi seksual yang terjadi tidak berjalan secara seimbang dan timbal balik.

D. REKONSTRUKSI SEKSUALITAS PEREMPUAN DALAM ISLAM

1. Paradigma Tauhid dalam Islam

Ajaran tauhid yang dibawa Islam menegaskan bahwa tidak ada Tuhan selain Allah (*la ilaha illa allah*). Hal itu merupakan bentuk penegasian terhadap Tuhan-tuhan lain, dan pengafirmasian terhadap hanya satu Tuhan yang layak disembah, yaitu Allah. Ajaran ini tidak dipahami dalam tataran ritualistik yang berdimensi personal seperti penyembahan berhala, patung, api, dan sebagainya, tetapi juga pada segala bentuk kemusyrikan sosial dan politik, seperti menuhankan dunia dengan memuja kepentingan-kepentingan pribadi, golongan, etnis, dan sebagainya.³²

Ajaran ini memiliki beberapa implikasi, baik yang bersifat personal maupun sosial. Pada tataran personal, tauhid berarti pembebasan manusia dari segala bentuk belenggu perbudakan dalam arti yang luas, yaitu perbudakan manusia atas manusia, perbudakan diri terhadap benda-benda, dan perbudakan diri terhadap segala bentuk kesenangan pribadi, kebanggaan dan kebesaran diri di hadapan orang lain serta hal-hal lain yang menjadi kecenderungan egositik manusia. Pada tataran sosial, ajaran tauhid memberikan dasar etik pembentukan struktur sosial yang berlandaskan pada keadilan dan kesetaraan manusia. Atas dasar ini, struktur sosial yang eksploitatif dan subordinatif, yang menempatkan orang lain dalam derajat rendah, tidak memiliki dasar legitimasi agama karena bertentangan dengan misi pembebasan dalam tauhid.

Dalam kerangka tauhid ini, berbagai transformasi Islam dalam kehidupan masyarakat Islam awal dan yang dipraktikkan Nabi menjadi dilakukan. Pelarangan riba, eliminasi perbudakan, larangan membunuh anak perempuan, tuntutan untuk memuliakan perempuan, afirmasi fungsi sosial harta dengan perintah untuk mengeluarkan zakat dan sedekah, dan sebagainya merupakan bentuk-bentuk transformasi Islam yang berpijak pada ajaran monoteisme tauhid.

Konstruksi sosial yang menempatkan perempuan sebagai *the second human being*, pada dasarnya tidak sejalan dengan misi tauhid yang ada dalam Islam. Gagasan mononeisme ini, mengimplikasikan prinsip kemerdekaan manusia yang berarti juga adanya prinsip kesetaraan manusia secara universal. Semua manusia di manapun dan kapanpun, tanpa memandang etnis, bangsa, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, kekuasaan adalah sama dan setara di hadapan Tuhan. Satu pernyataan yang sangat menakjubkan dari Nabi adalah ketika beliau menyampaikan kata-kata Tuhan dalam al-Qur'an tentang gagasan fundamental kesetaraan manusia universal ini.

"Hai manusia, Kami jadikan kamu laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antaramu adalah yang paling bertakwa" (Q.S. al-Hujurat: 13).

Ayat ini merupakan satu dari sekian ayat al-Qur'an dan hadis yang berbicara tentang kesetaraan manusia. Kehadiran gagasan ini telah mendekonstruksi kultur masyarakat Arab yang mengukur kualitas dan kemuliaan seseorang berdasarkan etnisitas, kekayaan, kekuasaan dan jenis kelamin, yang kemudian

berimplikasi terhadap manifestasi kultural dan praktek sosial, berupa penindasan, subordinasi dan eksploitasi kelompok-kelompok yang "tidak mulia", lemah dan marginal. Akibatnya, proses dehumanisasi berjalan secara sistematis dengan adanya legitimasi kultural tersebut.

Prinsip kesetaraan ini juga dimanifestasikan dalam ajaran-ajaran al-Qur'an yang menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kapasitas agensi, pilihan dan individualitas moral yang sama. Hal ini terbukti berdasarkan dua kenyataan: *Pertama*, al-Qur'an menetapkan standar perilaku yang sama bagi laki-laki dan perempuan, dan menerapkan standar penilaian yang sama bagi keduanya; artinya al-Qur'an tidak mengaitkan kualitas moral dengan jenis kelamin tertentu. *Kedua*, al-Qur'an menyebut laki-laki dan perempuan sebagai penuntun dan pelindung satu sama lain dengan menyebutkan bahwa keduanya mampu mencapai individualitas moral dan memiliki fungsi penjagaan yang sama terhadap satu sama lain. Al-Qur'an tidak pernah satu kali pun menyatakan bahwa laki-laki dalam kapasitas biologisnya sebagai laki-laki, atau dalam kapasitas sosialnya sebagai ayah, suami atau penafsir kitab suci lebih mampu dari pada perempuan dalam mencapai tingkat ketakwaan atau melaksanakan ajaran agama.³³

E. IMPLIKASI PARADIGMA TAUHID TERHADAP SEKSUALITAS PEREMPUAN

1. Hak Perempuan atas Otonomi Seksualitasnya

Seks merupakan anugerah Allah yang diberikan kepada manusia sebagai manifestasi kasih-sayang dan cinta-Nya yang tak terbatas kepada makhluk manusia. Allah melekatkan seks menjadi bagian dari eksistensi manusia, yang dengan hasrat seksual tersebut manusia mampu melanjutkan penciptaan Tuhan. Kelangsungan eksistensi manusia dapat terus terpelihara dengan adanya anugerah seks tersebut. Eksistensi seks dalam kehidupan manusia dapat juga menjadi spirit dan dorongan untuk terus eksis di tengah berbagai terpaan hidup karena dorongan seksual akan mengarahkan seseorang untuk mencari pelampiasannya berupa pasangan hidupnya.

Selain sebagai sarana untuk menjaga kelangsungan eksistensi manusia, seks juga bersifat menyenangkan karena dapat memberikan kesenangan yang tak terbatas melebihi kesenangan apapun di dunia ini. Kesenangan dan kenikmatan yang didapatkan dari seks merupakan manifestasi cinta Allah yang tak terbatas terhadap manusia dengan mengizinkan manusia mencicipi kesenangan surgawi. Menurut Ibnu 'Arabi, seluruh kosmos dan segala sesuatu yang ada di dalamnya merupakan lokus pengungkapan diri Tuhan. Akan tetapi, lokus terbesar dari pengalaman pengungkapan diri Tuhan adalah pengalaman seksual.³⁴

Sebagai bagian dari eksistensi manusia, dorongan seks tentu dimiliki oleh semua manusia, tanpa membedakan jenis kelamin, status sosial, ras, etnis, dan sebagainya. Oleh karenanya, setiap orang memiliki hak untuk merealisasikan seksualitasnya sehingga ia bisa mendapatkan kesenangan dan kenikmatan surgawi yang dianugerahkan Tuhan. Kesenangan ini bisa diperoleh ketika hak untuk merealisasikan dorongan seksualnya ini tidak direstriksi oleh norma-norma sosial, budaya atau bahkan agama yang bersifat kontraproduktif. Dalam pengertian ini, norma-norma tersebut tidak memihak satu pihak, dan merugikan pihak lain dalam merealisasikan seksualitasnya. Norma-norma sosial, budaya dan agama, bersifat produktif karena memberikan rambu-rambu yang sesuai dengan etika moralitas, sehingga dalam hal ini Allah memberikan kebebasan seksual bagi manusia, tetapi dalam batas-batas yang ditetapkan-Nya.

Dengan pemikiran ini, maka perempuan berhak memiliki otonomi terkait dengan seksualitasnya agar ia dapat mengalami pengungkapan diri Tuhan yang terbesar. Dalam konteks ini, konstruksi sosial



yang menekan seksualitas perempuan sehingga ia tidak bisa mendapatkan kesenangan seksual seperti yang seharusnya ia dapatkan, perlu didekonstruksi dengan memberikan otonomi bagi perempuan untuk memaknai dan mendefinisikan seksualitasnya. Hal ini sangat signifikan karena represi seksualitas dengan menghambat seseorang untuk mendapatkan kesenangan sebagai inti dari pengalaman seksual akan berpengaruh secara signifikan terhadap perkembangan kepribadian seseorang.

Hak perempuan untuk mendapatkan otonomi seksualitasnya memiliki pijakan dalam agama Islam. Paradigma tauhid memberikan dasar bagi kesetaraan dan keadilan yang universal. Setiap manusia berhak mendapatkan hak-haknya masing-masing secara manusiawi tanpa ada diskriminasi. Dalam persoalan hak seksual, perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki. Perempuan berhak mendapatkan pengalaman-pengalaman seksual yang menyenangkan dengan menempatkan dirinya sebagai partner seksual laki-laki. Dalam posisi ini, perempuan tidak menjadi objek seksual, tetapi sebagai subjek seksual bersama dengan laki-laki.

Dalam konteks ini, maka teks-teks agama yang mensubordinasi seksualitas perempuan perlu diinterpretasi secara kontekstual dengan mempertimbangkan *setting* historis teks tersebut hadir. Dengan mempertimbangkan dialektika teks dan konteks (budaya di mana teks tersebut lahir), maka akan diperoleh gambaran objektif bagaimana posisi teks tersebut dalam konteks. Dalam hal ini, tidak jelas ia berposisi sebagai hasil produksi budaya sehingga dalam posisi ini teks merepresentasikan kondisi budaya yang melingkupinya, atau memang teks berposisi sebagai produsen budaya, di mana teks berfungsi untuk membentuk budaya baru yang sesuai dengan *worldview*-nya.

Dengan kerangka ini, maka teks-teks agama yang mensubordinasi seksualitas perempuan dapat dimaknai sebagai representasi teks atas kondisi seksualitas perempuan pada masa Arab jahiliyah yang hanya dijadikan sebagai milik dan objek seksual laki-laki. Perempuan pada saat itu tidak memiliki otonomi atas seksualitasnya sehingga banyak praktek-praktek sosial yang mengeksploitasi seksualitas perempuan seperti eksploitasi seksual budak perempuan, selir, dan sebagainya. Sementara itu, teks-teks lain yang mengafirmasi kesetaraan laki-laki dan perempuan dapat dimaknai sebagai upaya transformasi Islam terhadap kondisi perempuan dalam semua bidang kehidupan, tak terkecuali dalam persoalan seksualitas. Dimensi transformatif yang berpijak pada ajaran tauhid, harus dijadikan landasan bagi konstruksi tatanan sosial yang adil, setara dan humanis, yakni tatanan sosial yang memberikan preferensi bagi perempuan untuk memaknai dan mendefinisikan seksualitasnya.

Dalam konteks ini, maka praktek-praktek yang berpretensi memberi dorongan seks dan realisasi seksual perempuan seperti dalam praktek khitan perempuan harus ditentang karena bertentangan dengan kesamaan hak seksual antara laki-laki dan perempuan. Berbagai penelitian menyebutkan bahwa praktek khitan terhadap perempuan dengan memotong ujung klitorisnya telah mengakibatkan lenyapnya kesempatan perempuan untuk mengalami kenikmatan seksual. Selain itu, praktek khitan juga menimbulkan penderitaan fisik terhadap perempuan karena akan mengalami kesakitan dalam hubungan seksual. Kondisi sebaliknya justru berlaku bagi laki-laki. Pelaksanaan khitan bagi mereka justru bersifat positif karena berdampak positif terhadap kebersihan dan kesehatan alat kelaminnya, sehingga dalam agama, khitan itu merupakan kewajiban bagi laki-laki.

2. Kesetaraan Relasi Seksual dalam Pernikahan

Hasrat seksual yang diberikan Tuhan sebagai manifestasi kecintaan-Nya kepada manusia, mendorong manusia mencari tempat untuk merealisasikannya. Tempat tersebut adalah lawan jenis yang kemudian menjadi pasangan hidupnya. Karena naluri seks merupakan bagian dari eksistensi manusia,

maka naluri untuk berpasangan juga menjadi inborn dalam diri manusia. Oleh karena itu, eksistensi manusia dapat mencapai kesempurnaan hanya dengan cara berpasangan. Bahkan, M. Quraish Shihab menyatakan bahwa kehidupan dan peradaban pada mulanya lahir dari hasrat seksual manusia terhadap lawan jenisnya, yang kemudian mendorong keduanya untuk hidup bersama.³⁵ Dengan menggunakan ilustrasi kisah Adam dan Hawa, maka drama kosmis kehidupan manusia bermula dari hasrat seksual antara keduanya yang kemudian melahirkan kehidupan di dunia ini. Di samping dapat menjaga kelangsungan keturunan, naluri berpasangan juga merupakan mekanisme untuk menyalurkan hasrat seksual masing-masing.

Namun demikian, Allah telah memberikan norma-norma terkait realisasi dorongan seksual agar tidak keluar dari moralitas agama dan masyarakat, yang terwujud dalam institusi pernikahan. Pernikahan merupakan sarana penyatuan dua jenis kelamin yang bersifat sakral karena merupakan salah satu bentuk pengabdian kepada Tuhan sehingga dalam Islam pernikahan sangat dianjurkan, bahkan merupakan kebaikan tertinggi.³⁶ Atas dasar ini, maka Islam menentang praktek selibat, bahkan Nabi Muhammad Saw yang merupakan puncak kesempurnaan manusia, atau dalam bahasa Ibnu 'Arabi disebut *insan kamil*, juga menjalankan pernikahan dan menganjurkan umatnya untuk mengikuti sunnahnya.

Pandangan positif Islam terhadap institusi pernikahan tidak terlepas dari peran pernikahan dalam membangun masyarakat yang sejahtera. Pernikahan yang bahagia akan berimplikasi terhadap kesejahteraan dan kebahagiaan sosial, sehingga dalam konteks ini pernikahan tidak hanya bermakna secara individual dan religius, tetapi juga bermakna secara sosial. Pada kaitan ini, tujuan utama dari pernikahan adalah untuk mendapatkan kebahagiaan. Untuk mencapai hal itu, maka diperlukan tiga kata kunci yang harus dipegangi dalam menjalani pernikahan, yakni *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*.

1. *Mawaddah (to love each other)*, saling mencintai/menyayangi antara satu dengan lainnya. *Mawaddah* bukanlah sekadar cinta terhadap lawan jenis dengan keinginan selalu ingin berdekatan dengan cinta penuh gelora dan menjadikannya terlena dan layu sebelum berkembang karena melampaui batas kewajaran yang ditentukan agama. *Mawaddah* adalah saling mencintai dengan cinta plus karena cintanya penuh dengan kelapangan terhadap kelemahan dan kekurangan orang yang dicintainya.

2. *Rahmah (relieve from suffering through sympathy, to show human understanding from one another, love and respect one another)*, saling simpati, menghormati dan menghargai antara yang satu dengan lainnya. Sikap *rahmah* ini termanifestasikan dalam bentuk perasaan saling simpati, menghormati, dan saling mengagumi antara kedua belah pihak sehingga akan muncul kesadaran saling memiliki dan keinginan untuk melakukan yang terbaik bagi pasangannya sebagaimana dirinya ingin diperlakukan.

3. *Sakinah (to be or become tranquil, peaceful, God-inspired peace and mind)*, kedamaian dan ketenteraman. *Sakinah* merupakan kesadaran perlunya kedamaian, ketenteraman, keharmonisan, kejujuran dan keterbukaan yang diinspirasi dan berlandaskan pada spiritualitas ketuhanan.³⁷

Untuk mencapai pernikahan yang *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah* diperlukan beberapa prinsip yang harus dijadikan basis bangunan pernikahan. M. Quraish Shihab menyebutkan tiga prinsip dalam menciptakan keluarga sakinah:³⁸

1. Kesetaraan

Kesetaraan ini mencakup banyak aspek, seperti kesetaraan dalam kemanusiaan. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari segi asal kejadian. Dalam banyak kesempatan, al-Qur'an menegaskan bahwa (sebagian kamu dari sebagian yang lainnya), yang merupakan suatu istilah yang digunakan untuk menunjukkan kesetaraan / kebersamaan dan kemitraan. Kesetaraan yang mencakup



semua aspek kemanusiaan, menjadikan relasi laki-laki dan perempuan bersifat egaliter. Keduanya merupakan partner dalam menjalani kehidupan rumah tangganya dengan hak dan kewajiban yang sama, baik dalam aspek pemenuhan kebutuhan fisik maupun psikis.

Dalam relasi seksual, suami dan istri memiliki hak dan kewajiban yang sama karena keduanya sama-sama memiliki dorongan seksual yang harus dipenuhi. Karena fungsi seks tidak semata-mata bersifat prokreatif, tetapi lebih-lebih bersifat rekreatif (untuk mendapatkan kesenangan), maka penciptaan kondisi yang memungkinkan keduanya memperoleh kenikmatan seksual perlu selalu diupayakan. Dalam hal ini, perempuan tidak berposisi sebagai objek seksual laki-laki yang hanya berpretensi memenuhi kebutuhan seksual pasangannya, tetapi sebagai partner seksual yang memiliki hak untuk menikmati hubungan seksual yang menyenangkan.

Dalam sebuah hadis, Nabi Saw menyatakan bahwa melakukan hubungan seksual dengan istri tanpa disertai permainan pendahuluan (*fore play*), merupakan watak yang kasar (tidak sopan) dari seorang laki-laki". Hadis lain menyebutkan bahwa Nabi Saw menyuruh para suami untuk tidak melakukan hubungan seksual dengan istri dengan gaya binatang yang secara tiba-tiba menyetubuhi pasangan betinanya. Beliau menganjurkan agar membuat aktivitas-aktivitas pendahuluan (perantara) yang dilakukan untuk menuju hubungan seksual tersebut. Hal itu berupa ciuman dan perkataan kasih sayang.³⁹ Hadis-hadis ini merupakan afirmasi Nabi bahwa kebutuhan seks merupakan milik suami dan istri, dan hak untuk memperoleh kenikmatan seksual bukan monopoli salah satu pihak. Eksistensi hadis ini sekaligus menjadi transformasi kultur Arab Jahiliyyah yang menjadikan istri sebagai objek pemuas hasrat seksual laki-laki semata.

2. Musyawarah

Sebagai konsekuensi adanya relasi yang setara di antara suami istri yang menjadikan pihak lain sebagai partner, maka masing-masing pihak memiliki hak untuk mengemukakan pendapatnya berkenaan dengan semua urusan kerumahtanggaan. Komunikasi yang terjalin bersifat dialogis (timbang-balik), dan tidak ada pihak yang memonopoli komunikasi sehingga menimbulkan dominasi dan subordinasi pihak lain. Musyawarah hanya bisa dilakukan, jika kedua belah pihak sama-sama membuka diri untuk saling *take and give*, dan menekan egonya masing-masing untuk bisa saling berbagi.

Ayat al-Qur'an yang memerintahkan untuk bermusyawarah dalam segala persoalan, menunjukkan signifikansinya untuk mencapai tujuan pernikahan yang *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*. Dalam persoalan hubungan seksual, musyawarah juga perlu ditekankan karena seks bersifat privat. Konstruksi sosial yang menginternalisasikan ketabuan seks, dan bahwa kepasifan merupakan karakter seksual perempuan, menjadikan perempuan bersikap tertutup dan pasif dalam mengekspresikan keinginan seksualnya. Perilaku asertif dan aktif perempuan yang oleh masyarakat dianggap tidak sopan, mendorong perempuan untuk menekan hasrat seksualnya. Akibatnya, perempuan sering mengorbankan dirinya dengan tidak dapat memperoleh pengalaman seksual yang menyenangkan. Oleh karena itu, komunikasi tentang seks harus lebih terbuka di antara suami istri, sehingga tercapai kebahagiaan fisik dan psikis di antara keduanya.

3. Kesadaran akan Kebutuhan terhadap Pasangan

Statemen al-Qur'an yang menyatakan: (merekalah pakaian bagimu dan kamulah pakaian bagi mereka), mengindikasikan sifat saling membutuhkan di antara suami istri. Kesadaran ini penting, untuk menekan egoisme salah satu pihak yang beranggapan bahwa yang berkepentingan terhadap dirinya adalah pasangannya, tidak sebaliknya. Hal ini berarti kesempurnaan eksistensinya sangat



tergantung kepada eksistensi pasangannya. Kesadaran ini, pada gilirannya akan menumbuhkan sikap saling menghormati, menyayangi dan menghargai pasangannya.

Dalam konteks relasi seksual, kesadaran akan kebutuhan terhadap pasangannya akan memberikan kesadaran bahwa pemenuhan kebutuhan seksual dan memberikan kepuasan seksual terhadap pasangannya merupakan keniscayaan karena ia juga memiliki kebutuhan seksual yang harus dipenuhi dan dipuaskan. Dalam hal ini, masing-masing pasangan akan berupaya untuk memberikan *service* yang terbaik agar pasangannya dapat mencapai kenikmatan seksual tertinggi, yang disebut Ibnu 'Arabi sebagai lokus pengungkapan diri Tuhan yang terbesar.

F. PENUTUP

Kehadiran agama dalam sejarah manusia merupakan bentuk kritik atas kondisi masyarakat yang timpang dan menyalahi nilai-nilai kemanusiaan. Berbagai bentuk ketimpangan sosial yang oleh Moeslim Abdurrahman disebut sebagai manifestasi kemusyrikan sosial, yang pada gilirannya menciptakan struktur sosial yang tidak adil. Subordinasi kelompok-kelompok yang lemah, eksploitasi masyarakat miskin, legitimasi praktek-praktek ekonomi yang eksploitatif, solidaritas internal kesukuan dan lain-lain, merupakan beberapa bentuk ketimpangan yang terjadi dalam masyarakat Arab sebagai komunitas penerima pertama.

Dalam kondisi inilah agama hadir untuk melakukan perubahan dalam tatanan sosial yang ada. Dengan berpijak pada tauhid (keesaan Tuhan), agama mengafirmasi kebebasan manusia dari berbagai bentuk penahanan-penahanan selain Allah, dan meneguhkan doktrin kesetaraan kemanusiaan universal. Doktrin tauhid ini pada gilirannya berimplikasi terhadap transformasi berbagai bentuk praktek sosial yang yang mensubordinasi dan mengeksploitasi pihak lain.

Atas dasar ini, persoalan perempuan, termasuk aspek seksualitasnya, juga mengalami transformasi. Dengan ajaran kesetaraan, maka baik laki-laki maupun perempuan dapat memperoleh hak-haknya sebagai manusia secara setara. Masing-masing pihak berposisi sebagai partner, karenanya berhak untuk mendapatkan seksualitas rekreatif. Berbagai wacana dalam pemikiran Islam yang berpretensi mengeliminir hak salah satu pihak, apalagi dengan tendensi untuk mensubordinasikan pihak tersebut, tentu saja bertentangan dengan semangat kesetaraan yang terdapat dalam doktrin tauhid.

ENDNOTES

¹ Nawal el-Saadawi, *Tak Ada Tempat bagi Perempuan di Surga*, Terj. Hj. Azhariah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hal. 1-17.

² Bernard Lewis, *Apa yang Salah? Sebab-sebab Runtuhnya Khilafah dan Kemunduran Umat Islam*, Terj. Ahmad Lukman (Jakarta: PT. Ina Publikatama, 2004), hal. 83-85.

³ Nuruzzaman, Jalal, dan J. Ardiantoro, "Mendudukan Kembali Islam sebagai Agama Ramah Perempuan: Apresiasi Terhadap Gagasan Feminisme Islam KH Husein Muhammad", kata pengantar editor dalam buku KH Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hal. xiv-xv.



⁴ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, Terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 55-64.

⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 15.

⁶ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), hal. 156-157.

⁷ Stigmatisasi perempuan sebagai sumber fitnah, menjadi dasar para ulama *fiqh* untuk memberikan batasan-batasan legal yang sangat ketat terhadap aktivitas perempuan baik dalam bidang *fiqh* ibadah, *fiqh* munakahat, dan *fiqh* mu'amalah-siyasah. Lihat KH Husein Muhammad. "Kelemahan dan Fitnah Perempuan", kata pengantar dalam Amirudin Arani (Ed.), *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hal. xi-xx, dan KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2002).

⁸ Argumentasi ini diungkapkan oleh Yusuf Qardhawi dan mainstream para ulama untuk menolak kepemimpinan Amina Wadud Muhsin sebagai Imam shalat Jumat. Keterangan lebih jauh tentang hal ini dapat dilihat dalam <http://abdennurprado.wordpress.com/2005/03/10about-the-friday-prayer-led-by-amina-wadud/>, diakses tanggal 31 Maret 2008.

⁹ Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid* (t.p.: dar al-Kutub al-Islamiyah, TT), juz 1, hal. 105.

¹⁰ <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=793>, diakses tanggal 8 April 2008.

¹¹ Relasi kekuasaan dalam wacana keagamaan menyingkapkan konsep yang terpikir, yang tak terpikir dan yang tak dipikirkan dalam pemikiran Islam. Yang terpikir merepresentasikan konsep yang dikenal oleh Islam, sementara yang tak terpikir merupakan konsep-konsep yang asing atau tidak dikenal dalam Islam. Yang tak dipikirkan adalah konsep yang dikenal tetapi tidak dipikirkan, baik karena tidak disadari signifikansinya ataupun "disadari" namun tidak dipikirkan demi mempertahankan ortodoksi. Elaborasi lebih jauh tentang konsep ini, lihat Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer Al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1998), hal. 12-42.

¹² Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought*, Terj. Aquarini Priyatna Prabasmoro (Yogyakarta & Bandung: Jalasutra, 2006), hal. 359-360.

¹³ Yasraf Amir Piliang, *Transpolitika: Dinamika Politik di Dalam Era Virtualitas* (Yogyakarta: Jalasutra, 2005), hal. 139.

¹⁴ Identifikasi adanya relasi antara realitas dan bahasa, diperkenalkan oleh Ludwig Wittgenstein dengan teori *language games* dalam bukunya *Philosophical Investigation*. Untuk keterangan lebih lanjut teori tersebut dan aplikasinya terhadap al-Qur'an, lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1995).



¹⁵ Relasi antara bahasa dan kekuasaan, terutama muncul dalam pemikiran-pemikiran poststrukturalisme dan atau posmodernisme, seperti Michael Foucault, Jacques Derrida, Julia Kristeva, dan lain-lain. Lihat George Ritzer, *Teori Sosial Postmodern* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004); Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 143-290; Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika, Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003).

¹⁶ Untuk keterangan lebih lanjut tentang khitan perempuan dalam beberapa perspektif lihat, Mochammad Sodik (Ed.), *Telaah Ulang Wacana Seksualitas* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga & CIDA, 2004), hal. 3-125.

¹⁷ Imam al-Ghazali, *Tentang Perkawinan Sakinah*, Terj. Kholila Marhijanto (Surabaya: Tiga Dua, 1995), hal. 23. Pendapat Al-Ghazali ini juga dikutip oleh Nawal el-Sadaawi untuk mendeskripsikan keaktifan seksual perempuan. Keterangan lebih jauh lihat, Nawal el-Saadawi, *Wajah Telanjang Perempuan*, Terj. Azhariah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hal. 75-122.

¹⁸ Mujab Mahalli, *Pembinaan Moral di Mata al-Ghazali* (Yogyakarta: BPFE, 1984), hal. 138.

¹⁹ Ahmad bin Hanbal, *Al-Musnad Ahmad bin Hanbal*, juz V, hal. 75.

²⁰ KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hal. 62.

²¹ Dikutip dari Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. 131.

²² Nawal el-Saadawi, *Tak Ada Tempat Bagi Perempuan di Surga*, Terj. Hj. Azhariah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hal. 1-17.

²³ Jean P. Sasson, *Princess, Kisah Tragis Putri Kerajaan Arab Saudi*, Terj. Husni Munir (Jakarta Selatan: Ramala Books, 2007).

²⁴ Imam Nawawi, *'Uqud al-Lujjain fi Bayan Huquq al-Zawjain* (Surabaya: al-Hidayah, TT), hal. 6-7.

²⁵ *Ibid.*, hal. 8.

²⁶ Khalil Abdul Karim, *Syari'ah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, Terj. Kamran As'ad (Yogyakarta: LKiS, 2003), hal. 34.

²⁷ *Ibid.*, hal. 35.

²⁸ Imam Nawawi, *'Uqud ...*, hal. 8-9. Dalam buku *Wajah Baru Relasi Suami Istri (Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjain)*, dijelaskan bahwa hadis ini berkualitas *maudu'* karena perawi-perawi hadis ini tidak ditemukan dan kitab-kitab yang *mutabar* juga tidak menyebutnya. Lihat Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami Istri (Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjain)* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. 65.

²⁹ *Ibid.*, hal. 9. Riwayat Ibnu Mas'ud di atas tidak ditemukan. Namun ada hadis lain yang diriwayatkan oleh ath-Thabarani dalam *al-Awsath* dan *Mujam al-Kabir* dari Ibnu 'Umar melalui jalur Ja'far bin Maysarah al-Asyja'i dari ayahnya.



Menurut Ibn al-Jauzi, hadis ini dinilai tidak sahih dan berkualitas *maudu'*. Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru*, hal. 75-76.

³⁰ *Ibid.*, hal. 11. Hadis ini diriwayatkan oleh ath-thabrani dari Zaid bin Arqam. Menurut al-Mundziri, sanad hadis ini baik. Hadis ini juga memiliki penguat (*syahid*), yaitu hadis yang diriwayatkan oleh al-Hakim dan Ibn Hibban melalui jalur Abi Awfa dari Muadz bin Jabal. Hadis ini berkualitas *hasan*. Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru...*, hal. 96.

³¹ Imam at-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, juz III (Kairo: Dar al-Hadis, 2005), hadis no. 1169.

³² KH. Husein Muhammad, *Islam: Agama Ramah Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hal. 5.

³³ Asma Barlas, *Cara al-Qur'an Membebaskan Perempuan*, Terj. R. Cecep Lukman Hakim (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), hal. 250-254.

³⁴ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, Terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1997), hal. 250.

³⁵ M. Quraish Shihab, *Pengantin al-Qur'an: Kalung Permata Buat Anak-anakku* (Tangerang: Lentera Hati, 2007), hal. 78-79.

³⁶ Sachiko Murata, *The Tao...*, hal. 231-232.

³⁷ M. Amin Abdullah, *Menuju Keluarga Bahagia* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-McGill-ICIHEP, 2002), hal. 8-9, sebagaimana dikutip Ridwan, *Kekerasan Berbasis Gender* (Yogyakarta: PSG STAIN Purwokerto-Fajar Pustaka, 2006), hal. 138-139.

³⁸ M. Quraish Shihab, *Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hal. 149-157.

³⁹ Haifa A. Jawad, *Otentisitas Hak-hak Perempuan* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2002), hal. 21-24.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. 2002. *Menuju Keluarga Bahagia*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-McGill-ICIHEP.
- Ahmad bin Hanbal. TT. *Al-Musnad Ahmad bin Hanbal*. tkp: tp.
- Al-Ghazali, Imam. 1995. *Tentang Perkawinan Sakinah*, Terj. Khotila Marhijanto. Surabaya: Tiga Dua.
- Arkoun, Mohammed. 1996. *Rethinking Islam*, Terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . 1988. *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*. Bandung: Penerbit Pustaka.
- At-Turmudzi, Imam. 2005. *Sunan at-Turmudzi*. Kairo: Dar al-Hadis.
- Barlas, Asma. 2005. *Cara al-Qur'an Membebaskan Perempuan* Terj. R. Cecep Lukman Hakim. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.



- El-Saadawi, Nawal. 2003. *Tak Ada Tempat Bagi Perempuan di Surga*, Terj. Hj. Azhariah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fakih, Mansour. 1999. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Forum Kajian Kitab Kuning (FK3). 2001. *Wajah Baru Relasi Suami Istri (Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjain)*. Yogyakarta: LKiS.
- Hidayat, Komaruddin. 1995. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina.
<http://abdennurprado.wordpress.com/2005/03/10about-the-friday-prayer-led-by-amina-wadud/>.
- <https://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=793>.
- Jawad, Haifa A. 2002. *Otentisitas Hak-hak Perempuan*. Yogyakarta: Fajar Pustaka.
- Muhammad, Husein. 2002. "Kelemahan dan Fitnah Perempuan", kata pengantar dalam Amirudin Arani (Ed.). 2002. *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan*. Yogyakarta: LKiS.
- . 2007. *Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: LKiS.
- . 2004. *Islam: Agama Ramah Perempuan*. Yogyakarta: LKiS.
- Karim, Khalil Abdul. 2003. *Syariah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, Terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LKiS.
- Lewis, Bernard. 2004. *Apa yang Salah? Sebab-sebab Runtuhnya Khilafah dan Kemunduran Umat Islam*, Terj. Ahmad Lukman, Jakarta: PT. Ina Publikatama.
- Mahalli, Mujab. 1984. *Pembinaan Moral di Mata al-Ghazali*. Yogyakarta: BPFE.
- Murata, Saehiko. 1997. *The Tao of Islam*, Terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, Bandung: Mizan.
- Nawawi, Imam. TT. *'Uqud al-Lujjain fi Bayan Huquq al-Zanjain*. Surabaya: al-Hidayah.
- Nuruzzaman, Jalal, dan J. Ardiantoro. 2004. "Mendudukan Kembali Islam sebagai Agama Ramah Perempuan: Apresiasi Terhadap Gagasan Feminisme Islam K.H. Husein Muhammad", kata pengantar editor dalam buku K.H. Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, Yogyakarta: LKiS.
- Piliang, Yasraf Amir. 2003. *Hipersemiotika, Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*. Yogyakarta: Jalasutra.
- . 2005. *Transpolitika: Dinamika Politik di Dalam Era Virtualitas*, Yogyakarta: Jalasutra.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2006. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ridwan. 2006. *Kekerasan Berbasis Gender*. Yogyakarta: PSG STAIN Purwokerto-Fajar Pustaka.
- Ritzer, George. 2004. *Teori Sosial Postmodern*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Rusyd, Ibnu TT. *Bidayah al-Mujtahid*, tp.: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Sasson, Jean P. 2007. *Princess, Kisah Tragis Putri Kerajaan Arab Saudi*, Terj. Husni Munir. Jakarta Selatan: Ramala Books.
- Shihab, M. Quraish. 2005. *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati.
- . *Pengantin Al-Qur'an: Kalung Permata Buat Anak-anakku*. Tangerang: Lentera Hati.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1991. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.



- Sodik, Mochammad (Ed.). 2004. *Telaah Ulang Wacana Seksualitas*. Yogyakarta: Kerjasama PSW IAIN Sunan Kalijaga dan CIDA.
- . 2003. *Wajah Telanjang Perempuan*, Terj. Azhariah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Tong, Rosemarie Putnam. 2006. *Feminist Thought*, Terj. Aquarini Priyatna Prabasmoro. Yogyakarta & Bandung: Jalasutra.